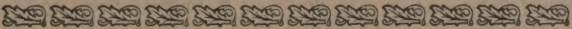

„Kantstudien“. 

Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger, B. Bauch und A. Liebert. No. 33.

J. G. Fichte

Über

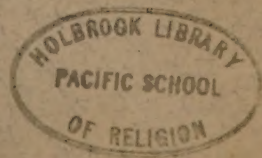
Gott und Unsterblichkeit

Aus einer Kollegnachschrift von 1795

Mitgeteilt von

Dr. Ernst Bergmann

Privatdozent a. d. Universität Leipzig



Berlin

Verlag von Reuther & Reichard

1914

QJ70
F444
T



Ladenpreis: Mk. 1,—.

Für die Abonnenten der „Kantstudien“: Mk.—,80.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“ kostenfrei.

Fichte, Johann Gottlieb

J. G. Fichte

Über

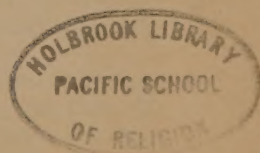
Gott und Unsterblichkeit

Aus einer Kollegnachschrift von 1795

Mitgeteilt von

Dr. Ernst Bergmann

Privatdozent a. d. Universität Leipzig



Berlin

Verlag von Reuther & Reichard

1914

78678

QJ70

F444

T

B
2750
.K28
1914
no.33

==== Alle Rechte vorbehalten. ====

Zur Einführung.

„Nur das Morallische in uns ist wahres Wesen“.
Fichte.

Fichte hat, als er sich 1799 gegen die Anklage des Atheismus verteidigte, u. a. auch auf seine akademischen Vorlesungen hingewiesen. Hier habe er seine religiöse Meinung unzweideutig dargelegt. Und wer ihn gehört, wisse, daß er ein Atheist nicht sei und nicht sein könne. Leider besitzen wir so gut wie gar keine Nachschriften Fichtescher Vorlesungen aus der Jenenser Zeit. Die Hallenser Kollegnachschrift über die Wissenschaftslehre berührt den Gegenstand nirgends.¹⁾ Dennoch wäre es von Wert zu wissen, wie sich der Jenenser Fichte kurz vor dem Ausbruch des Atheismusstreites über Gott und göttliche Dinge ausgesprochen, also zu einer Zeit, da die streng sachliche Erwägung noch nicht durch die Hitze der Polemik getrübt war. „Apologie“ und „Gerichtliche Verantwortung“ reden eine leidenschaftliche Sprache. Und wie leicht kann sich unter dem Druck der Anklage manches in Fichtes Meinung unmerklich verschoben haben. Man verweise uns nicht

¹⁾ Auf der Universitätsbibliothek zu Halle befinden sich drei Kollegnachschriften der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1797 (?), 1804 und 1812. Die von 1804 (Nachg. Werke, II, 87) gibt den bereits gedruckten Text mit wenigen Varianten, die von 1812 (Nachg. Werke, II, 315) einen stark abweichenden Text, die von 1797 (die Datierung ist ungenau) einen völlig neuen, bisher unbekannten Text. Ihre Publikation wäre erwünscht. Sie enthält auf Bl. 615 folgende merkwürdige Stelle über den Ort der Religion im System: „Die Sinnenwelt soll sich unter den Zweck der Vernunft fügen. Dieses ist das Postulat der Religion und dieses Postulat als solches abzuleiten und zu erklären ist Wissenschaftslehre; allein die Anwendung desselben im Leben, die Erzeugung der religiösen Gesinnungen in uns selbst und durch uns in vernünftigen Wesen ausser uns ist nicht Wissenschaftslehre, sondern ein pragmatischer Teil der Philosophie, und gehört zur Pädagogik im höchsten Sinne des Wortes“.

an den Journalaufsatz; er behandelt das Problem des religiösen Bewußtseins in der bekannten vieldeutigen Kürze, zudem bereits in Abwehrstellung gegen den bedeutenden Forberg, der auch Fichtes Terminologie beeinflußt. Den Unsterblichkeitsglauben läßt er ganz aus dem Spiel. Man müßte Kollegnachschriften einsehen können, um Fichtes unbefangene Meinung genau feststellen zu können. Dies scheint nun möglich.

In der reichen, noch ungesichteten Literatur zum Atheismusstreit findet sich eine anonyme Publikation folgenden Titels:

Etwas **von** dem Herrn Professor Fichte und **für** ihn Herausgegeben von einem Wahrheitsliebenden Schulmeister. 1800. Klein 8°, 116 und 187 Seiten. Exemplar auf der Universitätsbibliothek zu Erlangen.¹⁾

Als Druckort läßt sich Bayreuth (Lübecks Erben), als Verfasser Christ. Friedr. Wilh. Penzenkuffer, Professor der biblischen Exegese am Egydischen Gymnasium zu Nürnberg nachweisen.²⁾ Penzenkuffer, ein warmer Verehrer Fichtes, will diesen „von dem Vorwurf retten, als wenn seine Kollegien die Pflanzschule des vorgeblichen Atheismus und der Irreligion wären“ (76). Zu diesem Zweck dient ihm das Fragment einer Kollegnachschrift: „Fichtes Ideen über Gott und Unsterblichkeit“, das er Seite 141—187 (des 2. Teils) publiziert. Über die Herkunft dieser Papiere äußert er sich nicht. Er selbst hat Fichte nie gehört. Doch ist eine Mystifikation ausgeschlossen. Er habe, so versichert Penzenkuffer, alles so gegeben, wie er es gefunden.³⁾ Übrigens kann sich Jeder durch einen Blick in den Text von der Echtheit dieser Dokumente überzeugen.

Penzenkuffers eigene Ausführungen sind für uns nicht weiter

¹⁾ Ein zweites Exemplar besitzt Heinrich Rickert in Freiburg, ein unvollständiges (nur Teil I ohne die Vorlesung) Hans Vaihinger in Halle. Ein drittes ist kürzlich im Besitz von Dr. Felix Meiner in Leipzig aufgetaucht.

²⁾ G. Andr. Will, Nürnbg. Gelehrten-Lexikon, fortges. v. Chr. Conr. Nopitsch. Altorf 1806, VII, 121. — Penzenkuffer ist 1768 zu Nürnberg als Sohn eines Juristen geboren, studierte in Altorf Theologie und Sprachen und schrieb u. a. „Über einige Stellen im Neuen Testament nach Kantischer Erklärungs-methode“ (Henkes Magazin f. Relig. Philos. Bd. III. St. 2). Er starb 1828.

³⁾ „Wirklich gebrauchten wir auch zu unserer Sicherheit jede mögliche Vorsicht, indem wir nicht nur den fragmentarischen, öfters abgerissenen Vortrag, so wie er aus der Feder des Nachschreibers floß, unverändert ließen, sondern auch selbst die Wiederholungen treulich kopierten, überhaupt alles so gaben, wie wir es gefunden haben.“ S. 76.

von Wert. Philosophisch hat er keinen Standpunkt und tadelt nur die Intoleranz der drei feindlichen Systeme, von denen Dogmatismus und Kritizismus in „etwas wunderlicher Freundschaft“ gegen den absoluten Idealismus ankämpfen. Theologisch sucht er den Moralismus der Fichteschen Religionslehre als schriftgemäß nachzuweisen. Fichtes Antieudämonismus sei neutestamentlich. Auch nach der Lehre Jesu sei es ein verdammlicher Atheismus, die Moralität als Mittel zur Erwerbung sinnlicher Glückseligkeit anzusehen (56). Gelegentlich findet sich bei diesem Nach-Forbergianer der Als-Ob-Standpunkt. Die Idee einer einzigen Weltursache wird unter Hinweis auf Kant als Fiktion begriffen (S. 25).

Die Datierung dieser „Ideen“ ist unsicher. Als Terminus a quo ist das Sommersemester 1794 anzusetzen, als solcher ad quem Ende des Jahres 1797. Fichte gebraucht noch nicht die an Mißdeutungen reiche Wendung: „moralische Weltordnung“ (universelle sittlich ordnende Tätigkeit) für Gott. Diese Terminologie ist Kant-Forbergisch. Erst im Journalaufsatz (Frühjahr 1798) tritt Fichte ihr bei. In unserm Fragment heißt Gott (sachlich freilich dasselbe bedeutend): „höheres moralisches Wesen“, „Regierer der Welt, inwiefern diese durch Sittlichkeit bestimmt wird“, „moralischer Gott“, auch wohl der „Alleinheilige und Alleinvermögende“ usw. Auch sonst spricht nichts dafür, daß Fichtes Ideen sich bereits mit dem Forbergschen Radikalismus auseinandergesetzt haben. Im Gegenteil! Die merkwürdige Seelenmetaphysik am Schluss deutet auf eine frühe Abfassung. In der späten Jenenser Zeit erscheint Fichte weit mehr als Positivist. Manche Sätze klingen — durch alle Entstellung hindurch — wie der enthusiastische Schluß der dritten Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (Sommer 1794).¹⁾ „Fortwährende Verbesserung des Menschengeschlechts“ ist der zu realisierende Inhalt des Sittengesetzes. Um dieser Aufgabe willen ist der Moralisch-Gute ewiger Fortdauer gewiß. „Das, was er tut, soll auf die ganze Ewigkeit hinaus Folgen haben.“ War nicht etwas ähnliches der Stolz des jugendlichen Fichte selbst?²⁾ Endlich entspricht der zugrunde liegende philosophische Standpunkt durchaus der frühesten Entwicklungsphase der Wissenschaftslehre. — Wir entscheiden uns für das Jahr 1795. Möglich, daß wir hier

¹⁾ Werke VI, 322.

²⁾ An Johanna Rahn, am 5. März 1793. Leben I, 149.



eine der nicht im Druck erschienenen Sonntagsvorlesungen vom November 1794 vor uns haben.

Nachdem Fichte von den besonderen philosophischen Disziplinen 1796 und 1798 die Rechts- und Sittenlehre im Anschluß an den zweiten und dritten abgeleiteten Satz der „Grundlage der Wissenschaftslehre“ vollendet hatte, sollte in der Architektonik des Ganzen die Religionslehre folgen. Der Atheismusstreit unterbricht den ruhigen Fortgang des Unternehmens. Ein Trümmerfeld von rasch hingeworfenen Abhandlungen, Streitschriften, fragmentarischen „Rückerinnerungen“ und „Privatschreiben“ bezeichnet den Ort, wo das „System der Religionslehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ errichtet werden sollte. Alle diese Schriften sind Gelegenheitschriften, dazu bestimmt, Mißverständnisse aufzuklären. Sie bieten nur einen kümmerlichen Ersatz für das fehlende System, das im Lärm jener Tage verloren ging. Aus unserm Fragment läßt sich schließen, in welcher Weise Fichte bei der kritischen Grundlegung der Religionslehre zu Werke gegangen wäre. Namentlich seine Kritik des Gottesglaubens, weniger die des Unsterblichkeitsglaubens (von einer Theistik und Eschatologie kann man ja wohl nicht reden) zeigt Ansätze zu einer systematischen Gliederung. In 18 Positionen, nach der Weise seiner Vorlesungen, entwickelt Fichte seinen Standpunkt. Nach Abwehr aller Dogmatik und Ontologie in der Religionswissenschaft, alles Anthropomorphismus und Eudämonismus in der Religionsübung schreitet er fort zur Deduktion des wahren Gottesglaubens aus der moralischen Gesinnung, d. h. aus dem Wollen als der „eigentlichen Wurzel des Ich“, um sodann über das Moralische hinaus ein spezifisch Religiöses, eine Art religiösen Imperativ nachzuweisen. Daran schließt sich in eben dieser Weise die Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens aus der pflichtmäßigen Gesinnung. Beide werden als notwendig zum Ich gehörig nachgewiesen. Zuletzt freilich verliert sich Fichte in einen merkwürdigen, gänzlich unkritischen Neuplatonismus, der vermutlich später fortgefallen wäre. Gleichwohl dürfte hinfort unser Fragment als Fichtes erster Versuch einer Grundlegung der Religionslehre auf der Basis der Wissenschaftslehre anzusprechen sein und als solcher zum mindesten einen geschichtlichen Wert behaupten. Untersuchen wir, nach welcher Richtung hin das Vorlesungsfragment unser Verständnis von Fichtes Religionskritik vertieft und erweitert.

1. Im zweiten Abschnitt der Apologie¹⁾ beschuldigt Fichte seine Gegner des wahren und eigentlichen Atheismus. Wem der Glaube bloßes Instrument zur Eudämonie bedeutet, ist Götzen-diener. Es schien bisher, als sei diese Umkehrung der Anklage zunächst nichts als eine polemische Geste, der Forderung der Stunde entfloßen. Wie man sieht, wiederholt Fichte nur, was er schon früher vom Katheder herab als System des Götzen-dienstes gebrandmarkt hat, jene abergläubische Afterreligion derer, die da meinen, durch den bloßen Glauben die Gottheit unmittelbar bewegen zu können, ihre sinnliche Glückseligkeit zu befördern. Am Gegensatz zu diesem niedrigen Eudämonismus entwickelt sich förmlich Fichtes Denken, sein Moralismus und Rigorismus. Auch die Antithese: Idealismus und Dogmatismus ist schon voll entwickelt²⁾. Gott in das Gebiet möglicher Erfahrung ziehen, ihn als Objekt durch die Sinnenwelt begreifen wollen, losgelöst von der Beziehung auf uns, ist unmöglich. Wir würden uns in einem beständigen Zirkel bewegen.

2. Fichte hat den theoretischen Atheismus der Kant-Forbergischen Als-Ob-Religion in höherer Einsicht über das Verhältnis von Denken und Wollen überwunden. Dies der Sinn jenes vieldeutigen Satzes im Journalaufsatz, dass Forbergs Meinung der Fichteschen nicht sowohl entgegen sei als nur dieselbe nicht erreiche³⁾. Denn sicherlich: empirisch ist eine Erkenntnis Gottes nicht möglich, Gott ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Auch ist die Gottesidee theoretisch nicht erweisbar. Gott als Werkmeister der Erscheinungswelt aufsuchen, heißt einen transzendentalen Gebrauch der Kategorien machen. Gott hat nicht die geringste objektive Realität, keinerlei Art von Sein. Also theoretischer Atheismus! Gewiß, wäre nur der praktische Glaube nicht, der das Vernichtete wieder aufbaut. „Moralisch handeln ist das einzig wahre Glaubensbekenntnis und wer theoretisch leugnet, was er praktisch annimmt, ist inkonsequent.“ Der theoretische Unglaube ist gar nicht verdamulich, gar nicht schädlich. Er ist nur etwas Unschickliches, nur ein Fehler des Verstandes, ein Mangel an Einsicht. Die Aufforderung, keinen Gott zu glauben, kann gar nicht an uns geschehen, hat gar keine Bedeu-

¹⁾ V, 217 ff.

²⁾ Gerichtliche Verantwortung V, 258 f.

³⁾ V, 178.

tung, keinen Sinn. Wir brauchen Gott als Ideal der Heiligkeit. Und der Wille hat den Primat. Wollen, nicht denken und vorstellen, ist ja „die eigentliche Wurzel des Ich“, wie es in unserm Fragment deutlich genug heißt. Das Denken ist dem Wollen subordiniert. Bei Kant und Forberg sind beide koordiniert. Nur die Als-Ob-Betrachtung kann dann die Kluft überbrücken. Fichte bedarf einer solchen Brücke nicht. Bei ihm fehlt jene Trennung von Denken und Wollen. Der Intellekt beruht überall auf Wille, theoretische Überzeugtheit auf praktischer Glaubensgewißheit.

3. Das moralische Bewußtsein also ist der Ort des religiösen Glaubens im menschlichen Gemüt. Mit dem Organ des praktischen Bedürfnisses erfassen wir allein das höhere Wesen. Und dieser praktische Glaube ist absolute, im Wesen der Vernunft begründete Gewißheit.

Nach Forberg ist der Glaube nur für den handelnden Menschen notwendig. Theoretisch kann dieser Handelnde Atheist sein. „Es ist bloß und allein dies Pflicht zu handeln, als ob man glaubte.“ Nach Fichte gilt er auch für den theoretischen, für den ganzen ungeteilten Menschen. Fichte befindet sich schon hier im schroffsten Gegensatz zur Als-Ob-Betrachtung. Ich soll. Dies finde ich als absolut Gewisses in mir. Also muß ich auch können, an die Möglichkeit des Könnens glauben. Wahrer Glaube ist Glaube an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes durch „ein höheres moralisches Wesen“. Dieser Glaube liegt schon „in der pflichtmäßigen Gesinnung mit darin“. Das Sollgefühl, Gewissen, führt den Glauben an jene Möglichkeit unmittelbar mit sich. Beide sind eins, wie Fichte fortwährend wiederholt. Ein besonderes Glaubensgebot des Sittengesetzes ergeht nicht. „Wer nicht moralisch gesinnt ist, kann gar nicht glauben“. Und so wird denn klar: theoretische Beweise „kann man gar nicht brauchen“. Nach ihnen „wird gar nicht gefragt“. Der praktische Glaube, das gefühlsmäßige Fürwahrhalten gibt einen viel höheren Grad von Gewißheit als jeder nur mögliche theoretische Beweis. Kurz: alle Überzeugung ist praktisch, auch theoretische Gewißheit ruht zuletzt auf Glauben. Dies der Sinn von Fichtes Standpunkt. Das Wollen ist die eigentliche Wurzel des Ich, die Basis für den theoretischen wie praktischen Menschen. „Hier der Punkt, der Denken und Wollen in eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt.“ Daraus folgt im Prinzip eine Aussöhnung von Glauben

und Wissen, eine Überwindung des Intellektualismus. Die Berechtigung der Inanspruchnahme dieses Fichteschen Voluntarismus durch die moderne Werttheorie erscheint durch unsern Fund nur bestätigt¹⁾.

4. Das Problem gewinnt seine eigentliche Verwicklung erst dadurch, daß der Gegenstand des Soll in erweitertem Sinn gefaßt wird. Was soll ich? Nicht nur die eigene Heiligung wollen, sondern schlechthin wollen, daß die Menschen an Sittlichkeit immer vorrücken. Beförderung der Vernunft Herrschaft unter den Menschen, Realisierung des Reiches Gottes auf Erden, dies die sittliche Bestimmung des Fichteschen Gelehrten, wie des Moralisch-Guten überhaupt. Aber die Erreichung dieses Zweckes ist nicht mehr von mir abhängig. Ich befinde mich nicht mehr im Gebiete der eigenen Freiheit, und die Freiheit anderer kann ich nicht zwingen. Dennoch soll ich. Das kann ich nur, wenn ich an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes in der Welt durch etwas von meiner Freiheit völlig Unabhängiges glaube, „an eine immer fortgehende stete Ursache des ungehinderten Fortgangs der Beförderung des Vernunftzwecks“, kurz, an eine moralische Weltregierung außerhalb der moralischen Wesen. Hier ergeben sich Schwierigkeiten. Gott, dem alles Sein ohne Beziehung auf uns abgesprochen wird, fließt gleichwohl ein auf die Natur, um das Moralgesetz unter den Menschen zu realisieren. Wie ist das möglich? „Darauf zu antworten, meint Fichte, wäre unphilosophisch. Dieser Einfluß wird absolut postuliert“, kann nicht begriffen und erklärt werden. Und soll es auch nicht. Kommt es doch auf die theoretische Zurechtlegung des Vorgangs gar nicht an, sondern nur auf die praktische Glaubensgewißheit. „Der Moralisch-gesinnte allein glaubt fest, dass Gott die Vernunftzwecke hinausführen wird und kann“. Das theoretische Ich ruht auf dem Moralischen. Das Gewissen ist unser wahres Sein und Wesen.

5. Moralität und Religion sind nicht „absolut eins“, wie es in der Apologie heißt.²⁾ Beide hängen aufs engste miteinander zusammen, aber das Religiöse greift über die moralische Gesinnung hinaus und bildet ein Eigentümliches. Dies wird hier deutlich.

¹⁾ H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und d. Kant. Philos. Berlin 1899, S. 17f.

²⁾ V, 209. In den „Rückerinnerungen“ sind Religion und Moralität besser gegeneinander abgegrenzt. V, 364.

Forbergs Als-Ob-Standpunkt ist rein moralisch, nicht religiös. Sein „Glaube“ ist überhaupt kein Glaube, sondern ein praktischer Imperativ. Von einer Glaubensgewißheit kann ja bei ihm garnicht die Rede sein. Handle, als ob du glaubtest. Fichte gibt mehr als eine bloße Moralmaxime. Das Dasein jener „steten Ursache“ ist „das gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewißheit“, ¹⁾ eben praktische Gewißheit. Und diese aus der moralischen Gesinnung fließende Glaubensgewißheit trägt unzweideutig religiösen Charakter. Diese Gewißheit gibt Stärke, Trost, Kraft zur Pflicht. Sie bildet die Religion des freudigen Rechtthuns. „Seine Pflicht von Herzen zu tun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst.“ Und als den „Hauptzug“ des Religiösen erkennt Fichte hier deutlich ein Übermoralisches, das uralte Stoisch-christliche: „Dein Wille geschehe“, die Ergebung in den Willen des Regierers der Welt. Man bedarf ihrer dort, wo man nicht mehr handeln kann, wie man soll. Dann tritt an Stelle des sittlichen gleichsam ein religiöses: Du sollst. „Handle, wie dir geboten ist, und das übrige überlasse Gott.“ So spricht der „Atheist“ Fichte. So sprach und schrieb schon der Vorkantianer Fichte. „Es ist unsere Sache, es an nichts fehlen zu lassen, aber der Erfolg steht ganz in den Händen des Ewigen.“ ²⁾ Und so spricht der Fichte von 1808 und 1813 für sich und die Nation. Diese Ergebungsreligion bildet den Grundton seiner persönlichen Lebensstimmung und spiegelt sich hier im System nach dem bekannten Fichteschen Leitmotiv: Die Philosophie, die man wählt, ist man selbst. Religion ist Trost im Leiden, darf es sein. Aber, wie sich versteht, nur im höchsten, im unpersönlichen Leiden, in der erhabenen sittlichen Not jener „Hochmoralischen“, ³⁾ denen der Zweifel, ob wir den Vernunftzweck, die Veredelung des Menschengeschlechts, jemals erreichen werden, „Seelenleiden“ verursacht. Und deren sind wohl nicht viel. Fichte gehörte zu ihnen. Und einige wenige andere in der Menschheitsgeschichte. *Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.*

6. „Über den Grund unseres Glaubens an eine ewige Fortdauer.“ So könnte 1798 der Titel eines zweiten Journalaufsatzes gelaute haben. Hier sein Inhalt. Denn geschrieben hat ihn Fichte nicht. Der Unsterblichkeitsglaube ist außerhalb des Streites ge-

¹⁾ V, 188.

²⁾ An Johanna Rahn, 1790, *Leben*, I, 40.

³⁾ Anweisung zum seligen Leben.

blieben. Glücklicherweise, möchte man sprechen. Er hätte nur eine neue Flut von Mißverständnissen heraufgeführt. Aber auch sonst sucht man vergebens in den Schriften der Jenenser Epoche nach einer zusammenhängenden Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens auf Grund der Wissenschaftslehre. Dies nun wird hier versucht.

7. Wieder wird zunächst aller Dogmatismus, hier der herkömmlichen metaphysischen Psychologie, auf transzendentallogischem Wege bei Seite geräumt. Eine dinghafte Seelensubstanz, eine objektive Seelenrealität gibt es so wenig wie einen Realitätsgott. Substantialität ist nur eine Denkweise des Ich. Die Seele ist ein Tätig-Setzendes, ein Produktiv-Bildendes, „reines Ich“. Und als solches ist sie auch „reine Ewigkeit“. Sie setzt die Zeit, sich mit ihr, und es kann also gar keine Zeit sein, in der sie nicht wäre. Man hat also ganz Recht, die ewige Fortdauer seines Ich ganz sicher vorauszusetzen. — Schon hier ist Fichte angreifbar. Er verwechselt Zeitlosigkeit (Achronie) des reinen Ich mit unbegrenzter zeitlicher Fortdauer (reine Ewigkeit).

Aber hier liegt für ihn noch garnicht das eigentliche Problem. Die Fortdauer des reinen Ich ist eine bare Selbstverständlichkeit und bedarf keiner Deduktion. Was allein deduziert werden muss, ist unsere Glaubensgewißheit an ein „Fortwirken und Fortempfinden“ über das Lebensende hinaus, womit zugleich Identität des Bewußtseins und auch eine Fortdauer der „Welt“ (?) als Gegenstand unseres Wirkens gefordert ist. Und dieser Glaube ist wiederum lediglich aus der moralischen Gesinnung zu deduzieren. Er begleitet als gefühlsmäßige praktische Gewißheit unser pflichtmäßiges Handeln, so gut wie der Gottesglaube. Theoretisch bewiesen werden kann er nicht und braucht er auch garnicht. Er ist für mich das Gewisseste, was es gibt. So gewiß ich das Soll in mir finde, so gewiß muß ich auch an die Möglichkeit glauben können, das Ideal der Heiligkeit irgendeinmal zu verwirklichen, den Vernunftzweck, die Veredelung meines Brudergeschlechts, zu erreichen. Auf Erden kann dies nicht sein, folglich. Und theoretisch zu leugnen, was man praktisch annimmt, wäre inkonsequent.

Diese Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens (von einem Beweis kann natürlich nicht geredet werden) gilt, wie man sieht, nur für eine bestimmte Klasse von Menschen, die Moralisch-Guten. Sie allein wollen die Heiligung für sich, wie die Realisierung des Vernunftzwecks in Anderen. Ihnen allein also entwickelt sich die

praktische Unsterblichkeitsgewißheit im pflichtmäßigen Handeln als eine lebendige Tatsache des Bewußtseins. „Nur der Moralische faßt die Ewigkeit auf.“ Der Unmoralische hat „gar keine Idee für eine Ewigkeit.“ Er wünscht nur Fortsetzung seines sinnlichen Daseins. Und diese ist nicht zu erweisen. Der Moralisch-Gute aber stirbt mit dem Soll der Heiligung auf den Lippen. Dieses Soll blieb in seinem Leben unerreicht und wird es ewig bleiben. Also wird er fort dauern bis in alle Unendlichkeit. „Der gemeinste, niedrigste Mann, wenn er moralisch ist, umfaßt die Zukunft.“

8. Neben dieser direkten Deduktion des Unsterblichkeitsglaubens kann man aus unserm Fragment noch eine zweite indirekte herauslesen. Sie wird auf dem Umweg über den Gottesglauben geführt, aber von der ersten nicht streng gesondert. Ist das Dasein Gottes das gewisseste, was es für den pflichtmäßig handelnden Menschen gibt, so kann sich der Moralisch-Gute getrost auf Gott verlassen, „der alle Bedingungen zur Realisation des Moralgesetzes übernommen hat.“ Ich soll heilig werden, also wird mich Gott auch fort dauern lassen, bis ich es geworden bin. Wie dies geschehen kann, ist unerklärlich, aber widerspruchslös. Gott ist ja erhaben über alle Natur.

9. Schon hier klingt Manches naiver Anschauung im populären Kollegton angenähert. Zuletzt aber verliert sich Fichte in eine ganz sonderbare Unsterblichkeitsmetaphysik, die jedoch, wie dieser ganze Moralismus, der Größe nicht entbehrt.

In der Fichteliteratur begegnet man hier und da einem merkwürdigen Mythos. Fichte habe irgendwo eine Seelenwanderungstheorie gelehrt. Die irdischen Wesen würden dereinst auf der Sonne fortleben. Wo hat Fichte das gesagt? Es scheint, als wenn hier die Quelle aufgedeckt wäre.

Nur der moralische Mensch in uns ist unsterblich. „Nur das Moralische in uns ist wahres Wesen, sonst nichts.“ Alles andere ist nur Schein. Dies sei „eine geometrische Weisheit.“ Moralität ist „gleichsam der Urstoff unseres ganzen Wesens,“ ein sittliches *ἀπειρον*, moralischer Logos, „das Unbekannte, das unserer bekannten Zusammensetzung zu Grunde liegt.“ Fichte wird hier zum Vorsokratiker. Der Kantische Pflichtmoralismus erlangt eine Gipfelung ins Naturphilosophische. Durch diesen terrestrisch-siderischen Urstoff stehen wir und die Erde mit der Sonne in Verbindung. Fällt das Staubgewand des sinnlichen

Menschen von uns ab, so erblüht unser moralischer Leib in höheren Sphären. Und die Sonne ist vermutlich unser künftiger Wohnsitz.

Dem Gymnasialprofessor Penzenkuffer hat diese eigenartige orphische Metempsychotik so wohl gefallen, daß er sie durch die ihm geläufige Schulweisheit interpretieren zu müssen geglaubt. Die Welt, so deutet sich der wahrheitsliebende Schulmeister etwas naiv den Vorgang, ist die Schule Gottes, in der wir allmählich von der Sinnlichkeit purifiziert und moralisch erzogen werden. Die Sterne sind die verschiedenen Klassen. Wir sitzen noch in der untersten, in der es nur Glauben und Hoffnung gibt. Wolle Gott, daß wir dereinst in eine höhere aufrücken.

Des Herrn Professor Fichte's
Ideen über
Gott und Unsterblichkeit

A.

Ideen über Gott.

Es ist unmöglich, sich von dem Dasein höherer Wesen zu überzeugen, denn alles Dasein ist nur durch uns und für uns gesetzt, und da wir selbst beschränkte, endliche Wesen sind, so können wir auch nichts anders, als ein Beschränktes und Endliches setzen, das heißt, wir müssen allem Dasein eine menschliche Form geben, und wir erhalten sofort auf diesem Wege ein höheres Wesen, das unserer Idee von ihm als einem über alle Endlichkeit und menschliche Beschränktheit Erhabenen widerspricht. Sofern wir also diese Idee (die wir haben) doch realisieren, das heißt, das Dasein eines solchen Wesens setzen wollen, so kann dasselbe nicht höher sein, als der Mensch selbst ist, eben weil diese realisierte Idee nur ein Produkt unserer Tätigkeit des Realisierens ist, mithin ein Produkt unseres Wollens hierüber. Nun setzt aber das Wollen, die Idee zu realisieren, die Idee selbst notwendig voraus, es muß also derselben subjektive Realität zukommen, (wir könnten sie sonst gar nicht haben) und es fragt sich daher: kündigt sich uns diese Idee ursprünglich durch ein theoretisches oder praktisches Bedürfnis an? Dringt sie sich durch die Notwendigkeit des Handelns des menschlichen Geistes nach theoretischen Gesetzen, oder durch unser moralisches Bewußtsein an?

Mehrere Philosophen wollen diese Idee theoretisch deduzieren und zwar aus dem Streben des menschlichen Geistes, außer der Welt, die uns erscheint, noch eine höhere Ursache ihrer Erscheinungen, die über diesen Weltkreis hinausfliegt, aufzuspüren, und weil sie diese Ursache unmöglich in dem Kreise der Erscheinungen selbst

finden kann, so setzen sie, gezwungen durch die Gesetze des denkenden Geistes, den Grund dieser Erscheinungen in den Willen und die Macht eines unsichtbaren Wesens, das sie sich als Werkmeister derselben vorstellen. Hierdurch machen sie nun einen transzendentalen Gebrauch von den Kategorien; sie verlieren sich mit diesen lediglich und allein und ohne die Bedingungen ihrer objektiven Realität, nämlich Zeit und Raum, in das Gebiet der Dinge an sich, wodurch denn ein solcher Gott, der dabei herauskommt, eine bloße Macht ist, ein Wesen, das wir gar nicht brauchen und wonach wir gar nicht fragen; — ein Gott, der, eben weil er sich nicht durchs moralische Bewußtsein ankündigt und sich uns aufdringt, bloß für den spekulativen Denker ist, welcher über die Kausalität der Erscheinungen reflektiert, — ein Gott, der nicht moralisch ist. Es liegt aber auch gar nicht in unserm Wollen, daß Gott etwas für uns als empirische Wesen sein soll. Wir würden uns selbst widersprechen, indem wir alsdann eine Idee realisierten, einen Gott als etwas Unendliches setzten und ihn doch durch Beilegung endlicher Eigenschaften bestimmten. So gewiß es nun aber ist, daß der Begriff von Gott als eines unendlichen Wesens, nicht die geringste objektive Realität hat, wie Kant längst schon behauptete, das heißt, kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, ebenso gewiß bleibt er doch Idee, und zwar eine Idee, welche sich so unwiderstehlich aufdringt, daß wir uns gar nicht als endliche Wesen setzen könnten, außer insofern wir uns ein Unendliches entgegensetzen; wir sind gleichwohl durch die Gesetze unsers Geistes gezwungen, über alle endliche Schranken hinaus Etwas zu setzen, ob wir gleich nicht im Stande sind, diese Schranken durchzubrechen, sondern immer, wenn wir unsern Begriff verständlich machen wollen, in uns selbst zurückkehren müssen. So dreht sich der menschliche Geist in einem beständigen Zirkel herum, wenn er sich das Übersinnliche, das er doch mit Notwendigkeit setzt, auf Bedeutung und Verständlichkeit zurückführen, das heißt, auf das Gebiet der möglichen Erfahrung ziehen will. Wären wir selbst Ideale der Heiligkeit, so brauchten wir freilich keinen Gott, allein da wir

sinnliche Wesen sind und bleiben (denn sonst wären wir keine Menschen mehr, sondern Götter), so kann die Anforderung, keinen Gott zu glauben, gar nicht an uns geschehen, — sie hat keine Bedeutung, keinen Sinn. Weil wir nun also auf dem Wege der theoretischen Untersuchung und der Spekulation nur zu dem Begriff eines mächtigen, nicht aber eines moralischen höheren Wesens, wie wir es nötig haben, gelangen; so müssen wir also den Weg der praktischen Untersuchung einschlagen, — und hier ergeben sich uns folgende Resultate:

1. Das eigentliche Wesen der Menschheit besteht im Wirken, — die eigentliche Wurzel des Ichs ist keineswegs das Denken und Vorstellen, sondern das Wollen. Ich finde mich als wollend, lediglich inwiefern ich wirke und meinen Willen in der Sinnenwelt ausführe, und mein Glück und Wohlsein besteht darinnen, daß meine Wirksamkeit in dieser Letztern realisiert werde, mithin das erfolgt, was ich will. Nun aber erfolgt dies nicht immer, weil es nicht von unserm Fleiße und Streben allezeit abhängt, folglich muß also der Mensch gar bald die Abhängigkeit seines Wohlseins und seiner Existenz von etwas außer ihm bemerken.

2. Das aber, wovon der Mensch abhängt, ist ihm schlecht-hin unbekannt, er kann diesem Unbekannten kein anderes Prädikat geben, nichts anderes von ihm aussagen, als: daß er von demselben abhängig ist, denn wäre dies nicht so, so würde er es unter seine Gewalt zu bringen suchen; es steht daher auch unter keinen ihm begreiflichen Regeln, — es ist ihm ein Ohngefähr, etwas Zufälliges. Indessen wird er es nach der Analogie mit ihm selbst für frei halten; — es wird ihm das Schicksal.

3. Für den Gebildeten gibt es wenig Schicksal, denn er schreibt alles sogleich seiner eigenen Unvorsichtigkeit zu; überhaupt sollten wir auch nichts auf jenes schieben; es ist diese Idee das Niederdrückendste und Schrecklichste, was es für den Menschen geben kann, — der Gedanke: er steht unter einem unerbittlichen Herrscher, ist ihm unerträglich. Es mußte also die Aufgabe entstehen, dieses Schicksal sich entweder geneigt zu machen, oder

seine Disposition vorher zu wissen, und das Problem war: „wenn man nur den unglücklichen Tag und Stunde wüßte.“ — Aller Aberglaube, Wunderglaube etc. ist schlechthin unvernünftig, denn wo man den Zusammenhang einsieht, da fallen eben jene weg. Dies ist der Charakter des Schicksals; es richtet sich nach keinen Regeln.

4. Der wesentlichste Charakter des eben geschilderten Glaubens ist: daß man nur die Kausalität seines gesetzlosen Willens durchgesetzt wissen will und, wenn dies nicht geschehen kann, irgend eine unbekannte Macht in das Interesse zu ziehen sucht. Es sollen nämlich Mittel gefunden werden, sich das Unbekannte geneigt zu machen, folglich wird bloß Glückseligkeit, Befriedigung der Wünsche bezweckt; man sieht in jenem nichts, als regellose Willkür und Allmacht, — und dies ist eben das System des Götzendienstes, und also in Beziehung auf den moralischen Glauben Atheismus, denn ein Wesen, das blinde Willkür und Allmacht hat, ist ein Götze.

5. Keine Vernunft kann einsehen, wie die Gottheit durch äußere Zeremonien bewegt werden könne, wiewohl dadurch nicht jede Andachtsübung überhaupt verworfen wird, sobald man dieselbe nur als Mittel zur Beförderung der Moralität gebraucht.

6. Keine Vernunft kann einsehen, wie die Gottheit dadurch, daß man etwas glaube oder nicht glaube, bekenne oder nicht bekenne, möge bewegt werden. — Wem daher der Glaube, weil er Glaube ist, seligmachend sein soll, der ist ein Götzendiener. Doch dürfen allerdings gewisse theoretische Wahrheiten vorgetragen werden, sobald sie Beförderungsmittel der Moralität sind.

7. Es ist gar nicht zu dulden, daß man spreche: Tugend und Glaube macht selig, denn hier wäre der Glaube etwas, das Gott unmittelbar bewegt, sondern die Tugend, muß man annehmen, würde ohne den Glauben hinreichen, — die Tugend allein, ohne daß irgend ein Glaube dabei sei, muß Gott gefallen, und des Glaubens muß man sich nur als Beförderungsmittel jener bedienen. Wer den Satz aufstellt: Es gibt Mittel, Gott zu gefallen, deren

Zusammenhang mit dem Zweck keine Vernunft einsehen kann noch soll, der stellt den Götzendienst auf, und einen Gott, der Launen hat, der will, bloß weil er will. Ein abermaliges Kriterion des Götzendienstes ist: Glückseligkeit zum Zwecke zu machen. Wenn du nicht glaubst, wirst du verdammt, also glaube, damit du selig werdest, spricht der Götzendiener. Feindselige Intoleranz ist auch ein Kennzeichen dieser Götzendiener. Sie wollen nur daß geschehen soll, was sie verlangen. Es ist ihnen alles daran gelegen, daß ihr System wahr sei; nun können sie aber der Wahrheit desselben nie sicher sein, denn es widerstreitet der Vernunft, und Unvernunft ist hier Prinzip; also bliebe bloß Überzeugung der Erfahrung übrig. Diese soll erst in jenem Leben eintreten, in diesem Leben sind sie aber nie gewesen, folglich entgehen ihnen alle Sicherheitsgründe — und es bleibt ihnen also nichts übrig, als die Erwartung der Bestätigung ihres eigenen Glaubens von dem Mitglauben aller anderen. Der wahre moralische Gläubige ist tolerant, denn es liegt ihm nichts daran, ob andere glauben, weil der Glaube gar nicht Zweck sein kann, sondern die Moralität.

8. Wer sich zur Moralität emporhebt, dessen Willensbestimmung hängt nicht ab von bloßer Willkühr; er will nicht dies oder jenes, weil er es will, sondern er muß schlechthin dem Sittengesetz folgen.

9. Aber daß dieser Zweck realisiert werde, steht nicht in der Macht eines Menschen und doch soll der Sittliche schlechthin wollen, daß die Menschen an Sittlichkeit immer vorrücken; jeder hat aber nur über seinen Willen Gewalt, schlechthin nicht über den Willen eines anderen, — der Wille des Sittlichguten hat demnach etwas zum Zweck, das abhängt von der Freiheit anderer außer ihm.

Es ist falsch, wenn man sich einbildet, einen andern innerlich, z. B. durch Beweise und Gründe zur Moral zwingen zu können. Ich kann niemand überzeugen, der nicht die Wahrheit frei annimmt; der freie Mensch kann sich nur selbst bestimmen. Es

steht aber auch andererseits nicht in der Gewalt der Natur, daß der obige Zweck realisiert werde; hier geht der Zweck nur auf Freiheit, und diese erhebt sich über alle Natur. Sobald ich es mit freien Wesen zu tun habe, hört alles Vermögen der Natur auf; ich mag das menschliche Herz kennen lernen, wie ich will, so kenne ich es doch nur als Naturwesen, insofern es unter Regeln steht, aber ich lerne es nicht als freies Wesen kennen. Durch Natur ist also Freiheit nie zu zwingen und das Resultat ist, daß die Erreichung des Zweckes des Moralischguten schlechthin nicht von ihm abhängig ist.

10. Und doch soll ich diesen Zweck schlechthin befördern, welches ich aber ohne an die Möglichkeit des Gelingens zu glauben, nicht kann; denn da ich mir die Beförderung der Vernunft Herrschaft zum Zweck machen, d. h. mir etwas vorsetzen soll, was in der Zukunft wirklich wird, ich aber gar nicht als wirklich setzen, mithin auch nicht vornehmen kann, es zu realisieren, ohne es als möglich zu setzen: so liegt also der Glaube schon in der pflichtmäßigen Gesinnung mit darinnen, folglich gibt es kein Gebot des Sittengesetzes, das unmittelbar sagt: Glaube, sondern der Glaube findet sich zugleich mit der pflichtmäßigen Gesinnung. Das Sittengesetz gebietet zwar den Glauben, aber nicht unmittelbar, sondern es gebietet nur die moralische Gesinnung, die ohnehin den Glauben schon bei sich führt. Dieser letztere begleitet also die erstere, — es ist sonach gar nicht notwendig, daß jemand auf den Glauben reflektiert und bemerkt, daß er ihn habe, denn wenn man handeln soll, ist wohl derselbe notwendig, in Rücksicht der Möglichkeit der Ausübung. Wer das Gute befördern will, der muß auch glauben, daß er es könne; wer an seiner moralischen Besserung arbeitet, der glaubt doch wohl an dessen Möglichkeit. Moralisch handeln ist das einzig wahre Glaubensbekenntnis, und wer theoretisch leugnet, was er praktisch annimmt, ist inkonsequent. Der theoretische Unglaube ist Fehler des Verstandes, Mangel an Einsicht. Der spekulative Unglaube hat zwar üblen Einfluß auf unsere Ruhe und Heiterkeit, er ist

aber schlechthin nicht verdamulich, denn er schadet dem wahren moralischen Wert gar nicht, welcher bloß im Handeln besteht er ist nur etwas unschickliches. Der wahre Glaube ist der Glaube an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes; einen anderen Glauben gibt es nicht, und er findet sich von selbst mit dem Bestreben, das Reich Gottes zu realisieren.

Bei dieser Denkart wird

- a) gar nicht Glückseligkeit für uns beabsichtigt, sondern Realisierung dessen, was einmal schlechthin sein soll. Mit der Glückseligkeit hat dies absolute Postulat nur dies gemein, daß in der Erfahrung eintreffen soll, was wir wollen. Der Unterschied ist, daß unser Wille gar nicht das Erste, nicht die Quelle ist, sondern unser Wille ist untergeordnet dem Sollen; der Sittlichgute will das und jenes, weil er es soll. Es ist uns absolut geboten, unser Glück nur darinnen zu setzen, daß Vernunft herrsche und alleingültig sei.
- b) Nur auf die beschriebene Art ist der Glaube möglich. Wer nicht moralisch gesinnt ist, kann gar nicht glauben. Der Glaube führt zur Tugend, ist ein sehr verkehrter Satz, denn jeder Glaube, der nicht aus der moralischen Überzeugung fließet, ist ein Aberglaube. Aber auch die Tugend führt, strenge genommen, nicht zum Herzensglauben; in der moralischen Gesinnung liegt der Glaube schon mit darinnen.
- c) In wie fern der Glaube theoretische Einsicht bedeuten soll, so führt nur allein Tugend zum wahren Glauben; der einzige Weg also, die Menschen zu diesem Letztern zu führen, ist der, sie zur Tugend zu bringen, und alle theoretische Beweise helfen hier gar nichts; — es kommt durch sie kein moralischer Gott heraus, sondern ein bloßes allmächtiges Wesen, welches man aber gar nicht brauchen kann, und wonach wir auch nicht einmal fragen, weil es Heteronomie ist, und gar keine Moralität, höchstens nur

Legalität erzwingt; denn wir betragen uns dann bloß dem Buchstaben des Gesetzes gemäß, weil ein übermächtiges Wesen es will.

11. Der beschriebene Glaube ist ein praktischer Glaube, und es ist wohl möglich, daß er dem nicht zum Bewußtsein kommt, der ihn hat. Der wahrhaftig Gläubige spricht: Ich glaube an die Möglichkeit der Realisation des Sittengesetzes. Diese fortschreitende Verbesserung des Menschengeschlechtes nimmt er immer im Handeln an, folglich auch eine immer fortgehende stete Ursache des ungehinderten Fortganges der Beförderung des Vernunftzwecks. Diese Ursache muß daher selbst moralisch sein, denn sie ist Ursache des Fortganges in der Natur, — sie ist also über diese Letztere erhaben, hat eine Oberherrschaft über dieselbe, und wir nennen diese Ursache Gott. Diesem Gott wird nach unseren Denkgesetzen, Substantialität, Willen, und zwar moralischer Wille zugeschrieben, und da er Beförderer des Vernunftzwecks ist, so ist er der Alleinheilige und der Alleinvermögende. Weiter hinaus könnte man ihn nur zur Naturerklärung brauchen wollen, und dazu brauchen wir ihn nicht, weil die Natur aus sich selbst erklärt werden muß. Gott soll also in die Natur einfließen, um das Moralgesetz zu befördern, wie aber dies geschieht, wie das möglich ist, darauf zu antworten, wäre unphilosophisch. Es wird dieser Einfluß absolut postuliert; begriffen und erklärt kann er nicht werden. Gott wird uns unmittelbar durch die Aufforderung des Sittengesetzes an uns gegeben, denn es wird dabei gesetzt, daß die Moralität etwas Mögliches sei, welches so viel heißt als: Es ist ein Gott.

12. Wer moralisch handelt, glaubt praktisch an die Möglichkeit der Ausführung des Sittengesetzes, also an Gott; der Unmoralische kann also keinen Glauben haben, denn dieser Letztere wird nur durch Verbesserung der Denkart begründet.

13. Der Moralischgesinnte allein glaubt fest, daß Gott die Vernunftzwecke hinausführen wird und kann; der Hauptzug des Religiösen ist daher eine gänzliche Ergebung in den Willen Gottes.

Das Gebet des Gerechten ist: Herr, dein Wille geschehe, — er will nur die Befriedigung seiner Wünsche, insofern sie gerecht und moralisch sind, — er denkt überhaupt an sich nicht, sondern nur an die Erfüllung seiner Pflicht. Die Religion ist ein Stärkungsmittel, aber kein Alltagsgeschäft; sie ist auch keine Pflicht, sondern sie gibt Trost, Stärke und Kraft zur Pflicht, seine Pflicht von Herzen tun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst. — Man möchte etwa sagen: Das sollt ihr wohl tun, aber das Andere, nämlich die religiösen Handlungen, auch. Warum denn dies auch? Die religiösen Handlungen sind nur Mittel, und eines Mittels bedient man sich bloß, wenn man es zum Zweck braucht; wo also der Zweck ohne das Mittel erreicht werden kann, so fällt es weg. Wo bedarf man jener? Da, wo man nicht mehr handeln kann, wie man sollte, wo man in seinem Handeln einen Anstoß bekommt und Zweifel in uns entstehen, wie dies und jenes unsere Pflicht sein, wie es mit unserm Pflichtgefühl passen könne; — in diesen Fällen wird uns die Ausübung unserer Pflicht durch die Religion erleichtert. Der Verstand macht nämlich zuweilen Schwierigkeiten, indem er sich fragt: kann denn dies geboten sein? — dann tritt erst Religion ein und sagt uns: Handle, wie dir geboten ist, und das Übrige überlasse Gott. Alles weitere ist leere Sophisterei und blinder Aberglaube.

14. Der Glaube an Gott soll (nach der gewöhnlichen Vorstellung) Beweggrund zur Moralität sein; in welcher Rücksicht aber? Ich müßte mir Gott vorstellen als Belohner und Bestrafer, und in dieser Vorstellung seine Pflicht tun, ist bloße Legalität, — es ist dann gar nicht um Moralität, sondern um Lohn oder Entgehung der Strafen zu tun. Die Moralität ist vielmehr das Prinzip des Glaubens, dieser kommt erst aus jener. Eine Tugend um Gotteswillen gibt es gar nicht, wohl aber eine Ergebung in den Willen Gottes um der Tugend willen; — diese Letztere muß um ihrer selbst willen erfüllt werden. — In wiefern kann man sagen, daß das Pflichtgebot Gottesgebot sei? — Die Anerkennung des Sittengesetzes in uns geht dem

Glauben an Gott voraus. Das Sittengesetz gebietet allgemein, was aber in dieser und jener Lage meine Pflicht sei, das wird durch Erkenntnis bestimmt. Meine besondere bestimmte Pflicht ist immer das Resultat der Umstände. Nun ist Gott in Beziehung auf meinen Glauben Regierer der Welt, in wiefern diese durch Sittlichkeit bestimmt wird, mithin kann ich gar wohl sagen: „daß ich in dieser Lage so handeln soll, ist Gotteswille; — des Weltregierers Wille war es, daß ich in diese Lage gekommen bin.“ — Alles, was auf Moralität Bezug hat, kommt übrigens in uns als erstes vor, es hat gar keine Prämissen, es ist sonach übernatürlich, und liegt außer der Reihe der Naturerscheinungen fließt aber hinterher in die Natur ein.

15. Die Religion ist Trost im Leiden, aber sie ist dies lediglich, inwiefern unser Leiden daher kommt, daß wir zweifelhaft sind, ob wir den Vernunftszweck erreichen können. Religion ist unser Trost nur im Seelenleiden, nur dann, wenn wir einen Vernunftszweck um der Pflicht willen nicht ausführen können. Nur in der moralischen Not ist der Glaube an Gott zum Trost zu gebrauchen, außerdem aber ist dies Trostsuchen Aberglaube. Zu dieser Religion sind jedoch wegen der Macht ihres Aberglaubens nur wenige fähig.

18. Man sagt: Religion ist Pflicht; was liegt in diesem Satze Wahres oder Falsches? — Aller Glaube kommt her aus der Gesinnung, allein das will man nicht hier mit jenem Satze sagen, sondern man scheint von uns eine besondere Handlung zu fordern, durch welche Religion hervorgebracht werden soll. Man könnte also damit andeuten, daß es Pflicht sei, auf die Religion zu reflektieren, und die Antwort auf jene Frage wäre nun diese: Man kann gar nicht sagen, es sei etwas Pflicht, wenn nicht gerade der Fall eintritt, daß etwas geschehen soll; die Pflicht tritt daher nur dann ein, wenn der Fall vorhanden ist. Ist dieser da, jene Reflexion zu machen, dann soll ich sie machen; es kann aber derselbe nur dann da sein, wenn im Menschen ein Zweifel

über seine Pflicht entsteht, — wenn der Moralischgesinnte in sich selbst zurückgetrieben wird. Nur in dieser Beziehung ist also in obigem Satze eine Wahrheit enthalten, anders aber nicht, indem es nicht vernünftig ist, die Natur Gottes erkennen zu wollen, theils weil dies nicht möglich ist, theils weil es uns zu nichts nützt.

B.

Über unsern Glauben an die ewige Fortdauer.

1. Es ist ganz klar, daß derjenige, welcher nicht ist, auch keinen Schmerz fühlt. Vernichtung, wenn sie da ist, ist also in dieser Hinsicht gar kein Übel. Aber, möchte man sagen, die Furcht vor Vernichtung sei ein Übel. Auch mit dieser Furcht hat es keine Not, denn Vernichtung kann man gar nicht denken. Was ist es also, das den Menschen beunruhigt? Dieses, daß sich die Menschen denken, wie unangenehm es sein müsse, nicht zu sein. Es ist dies zwar eine widersinnige Täuschung, aber doch allgemein, und es könnte mithin doch etwas richtiges darinnen liegen. Indem man sich nämlich die Peinlichkeit der Vernichtung denkt, so setzt man sich als existierend, gleichsam als den Zustand seiner Vernichtung beschauend; man fürchtet eben die peinliche Lage des Mangels an Wirksamkeit und Tätigkeit, — wir denken uns als fortdauernd in der äußersten Beschränktheit, und dies ist es eigentlich, was uns quält. Um Fortdauer seines Ichs als eines solchen hat der Mensch gar keine Sorge, er setzt sie ganz sicher voraus und daran hat er recht, das Ich hat sein Dasein in sich selbst, — es kann gar nicht vernichtet werden. — Der Mendelsohnsche Beweis ist transzendent und geht von der Voraussetzung aus, daß das Ich eine einfache Substanz sei. Was soll aber dies heißen? Gibt es denn eine Substanz an sich? Keineswegs; sie ist lediglich eine Denkweise des Ich, — sie ist nur, inwiefern etwas vorgestellt wird; liegt mir ja auch bloß daran, daß ich mir die Seele als fortdauernd vorstelle. Das Ich ist kein Ding, keine

Substanz, keine Monade, es ist gar nichts als das, was es sich selbst setzt. Es kann aber keine Zeit setzen, in der es nicht sei, denn es setzt selbst die Zeit und sich notwendig zugleich mit hinzu. Das reine Ich ist gar nicht in der Zeit, — es ist die reine Ewigkeit. Die Zeit wird durch das empirische Ich selbst gemacht, denn sie ist eine Form unserer Anschauung, d. h. die Art und Weise, wie das Ich das Endliche, Mannichfaltige auffaßt. In der Zeit, die es selbst macht, ist es also notwendig, und es gibt keine Zeit, in der es nicht sei, folglich kann es keine Zeit setzen, ohne sich selbst hinzuzusetzen.

Indessen, nicht über die Fortdauer des Ich an sich ist man in Sorgen, sondern über das Fortwirken und Fortempfinden, beides aber ist bedingt durch die Fortdauer unserer Beschränkung. Mein Bewußtsein ist bedingt dadurch, daß ich mir eine Welt außer mir als mich beschränkend setze, und es ist daher um den Beweis der Fortdauer der Welt für uns zu tun, — dieser Fortdauer möchten wir gerne sicher sein, denn wir verlangen das Nämliche von der Identität unsers Bewußtseins,¹⁾ in dem wir, die wir jetzt sind, in alle Ewigkeit hinaus wirken wollen und fordern, daß unsere jetzige Wirkungsweise mit unserer Zukunft im Zusammenhang stehen soll, mithin muß es also für uns eine fortdauernde Reihe von Erscheinungen geben.

2. Warum verlangt aber der Mensch die Fortdauer, so wie die Versicherung derselben? Warum bleibt er nicht mit seinen Gedanken in der Gegenwart? Warum geht er mit seiner Zukunft über das Lebensende hinaus? — Es gibt zwei sehr verschiedene Gründe, die aus einem und demselben Grunde hervorgehen.

Wir machen die Zeit; es gibt aber gar keine Zeit für uns, als die, in welcher wir die Erfüllung unserer Wünsche setzen. Nun hat der moralische Mensch allerdings Wünsche, die über alle mögliche Zeit hinaus liegen, sein Wunsch ist die Realisierung des

¹⁾ Ich bin derselbe, der ich gestern, vorgestern etc. war, inwiefern mein gegenwärtiges Handeln durch mein gestriges bestimmt ist, und das ist eben die Identität unsers Bewußtseins.

Vernunftzweckes, und von dieser Aufgabe sieht er ein, daß sie in keiner endlichen Zeit gelöst werden könne. So ist es nicht mit dem bloß sinnlichen Menschen. Nur der Moralische faßt die Ewigkeit auf; der Unmoralische hat keine andern Bedürfnisse, als irdische, und er gesteht sich auch wohl zu, daß diese mit dem Tod aufgehoben werden. Einheit des Zwecks ist für ihn gar nicht da, sondern nur ein unstetes Treiben und Schweben, und dies möchte er auch nach dem Tode fortgesetzt wissen. Für eine Ewigkeit hat der Unmoralische gar keine Idee, gar keine Empfänglichkeit, und es ist ihm nur um das Verdrießliche des Todes. Er hat auch gar keine bestimmten Pläne für die Zukunft, denn von denjenigen, welche er hat, sieht er einmal ein, daß er sie nach diesem Leben nicht mehr ausführen kann, und er möchte doch so fortdauern, wie er hier lebt, also Fortsetzung des sinnlichen Dasein wünscht er.

Was das Prinzip des Lebens ist ohne etwas, worauf es wirkt, das ist uns schlechthin unbekannt. Das Lebensprinzip ist nicht Lebensprinzip, wenn es nicht etwas belebt. Ein sinnliches Leben nach unserm Tode läßt sich schlechthin nicht erweisen, indem von unserm Körper kein Stäubchen übrig bleibt; es kann daher aus Naturgründen von der Fortdauer des Menschen gar nicht die Rede sein. Es entsteht nun die Frage: woran soll die Identität des Bewußtseins geheftet werden? An den Leib nicht: an das bildende Prinzip auch nicht: folglich kann nichts fortdauern, als der Geist das Ich. Allein das Ich ist nur, was es handelt, und ohne daß es handelt und zu Folge seines Handelns eine Welt setzt, ist es gar nicht. Sich auf eine Weisheit Gottes berufen, beruht auf dem bloßen Wunsch, den wir haben, unsterblich zu sein, — und wir treiben uns dabei in einem Zirkel, denn wir setzen eine Weisheit Gottes, weil wir Unsterblichkeit wünschen.

Der moralische Mensch hat einen Zweck, der alle Zeit überschreitet; das, was er tut, soll nicht nur für seine Zeit dauern, sondern es soll auf die ganze Ewigkeit hinaus Folgen haben. Der gemeinste, niedrigste Mann, wenn er moralisch ist, umfaßt die Zukunft. — Der Moralischgute wird immer durch seine Mängel in

sich zurückgetrieben und findet, daß er das noch nicht ist, was er sein soll; er stirbt immer mit der Erkenntnis, daß er es noch nicht so weit gebracht habe, als er es hätte bringen sollen. Nun geht aber das Gebot des Heiligsten, des Moralgesetzes, immerfort an ihn, nämlich, daß er heilig werden soll, wir finden aber, daß wir es nicht sind, folglich müssen wir auch immer fortdauern; — wir müssen uns also auf Gott verlassen, der alle Bedingungen zur Realisation des Moralgesetzes übernommen hat, und Gott muß dies notwendig tun, so gewiß er Gott ist. In diesem Beweis wird vorausgesetzt, daß ich die Heiligung will; er ist folglich bloß für den moralischen Menschen, der seine Kräfte anwendet, um jener nachzustreben.¹⁾

Der moralische Mensch will fortdauern, schlechthin nicht um seiner selbst willen; indem es ihm nicht gerade darum zu tun ist, die Frucht seiner Arbeit zu sehen, sondern er wünscht die Fortdauer als Objekt seiner Bearbeitung; er soll heilig werden, und darum will er jene, — und nur insofern er dies im Gesichte hat kann er hoffen, daß ihn Gott werde fortdauern lassen. Dieser Glaube macht einen Bestandteil seiner selbst aus; er ist in seinem Herzen. Über die Möglichkeit der unendlichen Fortdauer kann daher vernünftiger Weise gar kein Zweifel entstehen; denn Gott ist über alle Natur erhaben, und eben dieser soll tun, was durch die Natur nicht möglich ist. Wir können zwar nicht einsehen, wie das geschieht, aber wir können auch keinen Widerspruch darinnen finden. Die Möglichkeit liegt jedoch in dem, der über alle Natur erhaben ist; in der Natur soll sie gar nicht liegen. Unser gegenwärtiger Wohnplatz, die Erde, steht in unmittelbarer Verbindung mit einem Körper von ganz anderer Art, mit der Sonne, aber wir können mit gar nichts in Verbindung stehen, ohne daß etwas in uns sei, das diesem Gegenstand entspreche, auf ihn sich beziehe. Es muß so etwas diesem Andern außer der Erde Entsprechendes schon in

¹⁾ Die überzeugende Kraft dieses Beweises ist durch die Überzeugung bedingt, daß die Moralität gleichsam der Urstoff unsers ganzen Wesens sei. Nur das Moralische in uns ist wahres Wesen, sonst nichts; alles Andere ist in Vergleichung gegen diese geometrische Weisheit nur Schein.

unserm Körper mitliegen. Wie, wenn es gerade das Unbekannte wäre, das unserer bekannten Zusammensetzung zum Grunde liegt, und welches nach unserm Tode für jenes Leben uns belebte und sich entwickelte? Das endliche Wesen kann nur mit einem artikulierten und organisierten Leibe bestehen, durch welchen es mit der Natur außer ihm in Verbindung steht; in einem Körper bleiben wir immer, so gewiß wir endliche Wesen sind; aber alle Materie ist auflösbar, und wir dürfen uns daher in einem andern Leben auch kein besseres Schicksal gewärtigen als hier — indessen erhalten wir eine Fortdauer in einer höheren Sphäre, und es ist zu vermuten, daß unser nächster künftiger Wohnplatz die Sonne sein werde.¹⁾

¹⁾ Mit Vergnügen — wir gestehen es — bemerken wir hier, daß Herr Professor Fichte im Ganzen genommen, mit unserer Lieblingsidee zusammentrifft. Auch wir stellen uns nämlich die Veranstaltungen Gottes zu unserer moralischen Bildung und Erziehung wie eine in Klassen abgetheilte Schulanstalt vor, deren Zweck ist, durch allmähliges Fortschreiten von einer Klasse zur andern (von einem Sterne zum andern), wo Gott immer andere und zweckmäßigere Anstalten getroffen hat, uns von der Sinnlichkeit zu purifizieren, von unserer Tierheit, und sofort auch notwendig von dem Haschen nach physischem Wohl, und uns allmählich zur Würde freier reinsittlicher und heiliger Wesen zu erheben. Wir befinden uns vielleicht in der untersten Klasse, wo nur Glaube und Hoffnung das Los sind, aber keineswegs noch ein Schauen. Ob der nächste Wohnort, in welchen wir nach diesem Leben werden versetzt werden, gerade die Sonne sein wird, darüber wagen wir auch nicht einmal eine Vermutung.

Anmerkung Penzenkuffers.

Frühere Schriften von Dr. Ernst Bergmann:

Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Al. G. Baumgarten und G. Fr. Meier. Mit einem Anhang: G. Fr. Meiers ungedruckte Briefe. Leipzig 1911. Gr. 8^o, 273 S., geh. M. 4,80 geb. 5,60.

Die Philosophie Guyaus. Leipzig 1912. Gr. 8^o, 144 S., geh. M. 3,50, geb. M. 4,50.

Die Satiren des Herrn Maschine. Ein Beitrag zur Philosophie- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Mit einem Bildnis La Mettries. Leipzig 1913. 8^o, 104 S., geb. M. 3,—.

Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrhunderts. Nach ungedruckten Quellen dargestellt. Im Anhang: Platners Briefwechsel mit dem Herzog von Augustenburg über die Kantische Philosophie u. a. Leipzig 1913. Gr. 8^o, 349 S., geb. M. 10.

Geschichte der Ästhetik und Kunstphilosophie. Ein Forschungsbericht. Leipzig 1914. 8^o. 40 S.

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

Herausgegeben im Auftrag der „Kantgesellschaft“ von H. Vaihinger,
B. Bauch und A. Liebert.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien“ zu ermäßigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“ in dem betr. Jahre gratis.

Zum Band XI (1906).

1. **Guttman, J., Dr. phil.** Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. **Oesterreich, K., Dr. phil.** Kant und die Metaphysik. VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. **Döring, O., Dr. jur. et phil.** Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. **Kertz, G., Dr. phil.** Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. **Fischer, H. E., Dr. phil.** Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. **Aicher, Sev., Dr. phil.** Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles. Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. **Dreyer, Hans, Dr. phil.** Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. **O'Sullivan, John M., Dr. phil.** Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
9. **Rademaker, Franz, Dr. phil.** Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)
10. **Amrhein, Hans, Dr. phil.** Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. VIII u. 210 S. Mk. 6.80. (Mk. 5.—.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

11. **Müller-Braunschweig, Karl.** Die Methode einer reinen Ethik, insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „praktischen Gesetzes“. VI u. 73 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XIV (1909).

12. **Bache, Kurt, Dr. phil.** Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)
13. **Kremer, Josef, Dr. med.** Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe. XII u. 210 S. Mk. 7.50. (Mk. 6.—.)
14. **Ernst, Wilhelm, Dr. phil.** Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien. IV u. 82 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)
15. **Hessen, Sergius, Dr. phil.** Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. XI u. 151 S. Mk. 5.50. (Mk. 420.)

Zum Band XV (1910).

16. **Ristitsch, Swetomir, Dr. phil.** Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus. Ein kritischen Beitrag zur Kantforschung. IV u. 100 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.80.)
17. **Wieggershausen, Heinrich, Dr. phil.** Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus. IV u. 93 S. Mk. 3.40. (Mk. 2.70.)
18. **Toll, Charles Hansen, Dr. phil.** Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus. 46 S. Mk. 1.50. (Mk. 1.20.)
19. **Mugdan, Bertha, Dr. phil.** Die theoretischen Grundlagen der Schiller'schen Philosophie. VI u. 86 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)
20. **v. Zynda, Max, Dr. phil.** Kant-Reinhold-Fichte. VI u. 97 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.60.)

Zum Band XVI (1911).

21. **Frank, Erich, Dr. phil.** Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie. IV u. 60 S. mit einer Tabelle. Mk. 2.80. (M. 2.10.)
22. **Mechler, Walter, Dr. phil.** Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert. VIII u. 93 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien“.

23. *Buzello, Herbert, Dr. phil.* Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie. IV u. 94 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)
24. *Uebele, Wilhelm, Professor, Dr. phil.* Joh. Nic. Tetens, nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen. Mit einem Bildnis von Tetens. VII u. 238 S. Mk. 8.—. (Mk. 6.—.)

Zum Band XVII (1912).

25. *Sternberg, Kurt, Dr. phil.* Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik. VIII u. 56 S. Mk. 2.50. (Mk. 2.—.)
26. *Lanz, Heinrich, Dr. phil.* Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. IV u. 165 S. Mk. 5.50. (Mk. 4.20.)
27. *Breuer, Isaac, Dr. jur.* Der Rechtsbegriff auf Grundlage der Stammler'schen Sozialphilosophie. VII u. 102 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)
28. *Schmitt-Wendel, Karl, Dr. phil.* Kants Einfluss auf die englische Ethik. VIII u. 62 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XVIII (1913).

29. *Birven, Henri Clemens, Dr. phil.* Immanuel Kants Transzendente Deduktion. IV u. 55 S. Mk. 2.50. (Mk. 2.—.)
30. *Münch, Fritz, Dr. phil.* Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung. VIII u. 190 S. Mk. 7.20. (Mk. 5.40.)

Zum Band XIX (1914).

31. *Loew, Wilh.,* Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. VIII u. 113 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.20.)
32. *Liebert, Arthur, Dr. phil.* Das Problem der Geltung. VI u. 262 S. Mk. 8.—. (Mk. 6.—.)
33. *J. G. Fichte, Über Gott und Unsterblichkeit,* aus einer Kollegnachschrift von 1795 mitgeteilt nebst einer Einführung von Privatdozent Dr. phil. Ernst Bergmann. 32 S. Mk. 1.—. (Mk. —.80.)

Wegen Aufnahme weiterer Arbeiten schweben noch Verhandlungen.

ellschaft.
scheisen-

en-Köhler,

Darstellung
Privatdozent

erth. Kern,

. a. d. Univ.

a. d. Univ.

Sternberg.

genwart.
und fünfte:

chte. — 3. Das
— Anhang:

1. Spranger,

s, Prof. a. d.

Marburg. Mk. 0.80.

Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte.

Von Friedrich Paullsen. Dritte und vierte, durchgesehene und vermehrte

Kritik des Kantischen Moralprinzips. Von Prof. Lic. Dr. W. Koppel-

(Methoden und Verfahren). Von Prof. James Baldwin. Unter Mit-

Kantgesellschaft.

Vorstand: Meyer, Dr. med. h. c., Geh. Oberreg.-Rat, Kurator der Universität Halle.

Übrige
Mitglieder
des Ver-
waltungs-
Aus-
schusses:

Menzer, Dr., Professor an der Universität Halle.
Krueger, Dr., Professor an der Universität Halle.
Stammler, Dr. jur. et phil. (h. c.), Professor, Geh. Justizrat.
Gerhard, Dr., Direktor d. Univ.-Bibliothek, Geh. Reg.-Rat.
Bauch, Dr., Professor an der Universität Jena.
Lehmann, Dr. (h. c.), Geh. Kommerzienrat, Halle.
von Kern, Dr. med. et phil. (h. c.), Prof., Obergeneralarzt.
Vaihinger, Dr., Professor, Geh. Reg.-Rat, Geschäftsführer.
Liebert, Dr., stellvertretender Geschäftsführer.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todeslages Immanuel Kants (12. Februar 1904) von Prof. Dr. H. Vaihinger begründet worden. Sie verfolgt den Zweck, durch das Studium der Kantischen Philosophie die Weiterentwicklung der Philosophie überhaupt zu fördern. Ohne ihre Mitglieder irgendwie zur Gefolgschaft gegenüber der Kantischen Philosophie zu verpflichten, hat die Kantgesellschaft keine andere Tendenz als die von Kant selbst ausgesprochene, durch das Studium seiner Philosophie philosophieren zu lehren.

Ihren Zweck sucht die Kantgesellschaft in erster Linie zu verwirklichen durch die „Kantstudien“: die Mitglieder der Kantgesellschaft erhalten diese philosophische Zeitschrift (jährlich 4 Hefte im Umfang von ca. 30 Bogen = 500 Seiten) gratis und franko zugesandt; dasselbe ist der Fall mit den Ergänzungsheften der „Kantstudien“, welche jedesmal eine grössere geschlossene Abhandlung enthalten (gewöhnlich 3—5 im Jahre im Gesamt-Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen = 450—550 Seiten). Ausserdem erhalten die Mitglieder jährlich 1—2 Bände der „Neudrucke seltener philos. Werke des 18. und 19. Jahrh.“, sowie die von der Gesellschaft veröffentlichten „Philos. Vorträge“.

Das Geschäftsjahr der Kantgesellschaft ist das Kalenderjahr; der Eintritt kann aber jederzeit erfolgen. Die bis dahin erschienenen Publikationen des betr. Jahrganges werden den Neueintretenden nachgeliefert.

Der Jahresbeitrag zur Kantgesellschaft (20 Mk.) wird erbeten an den stellvertretenden Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W 15, Fasanenstrasse 48.

Statuten, Jahresberichte, Mitgliederverzeichnisse u. s. w. sind durch den genannten Dr. Liebert gratis und franko zu beziehen.

Beitrittserklärungen nimmt ebenderselbe jederzeit entgegen.

Halle a. S., Berlin, im Sommer 1914.

Die Geschäftsführung:

H. Vaihinger. A. Liebert.

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

*E. Adickes, E. Boutroux, H. Cohen, J. E. Creighton, B. Erdmann, R. Eucken,
P. Menzer, A. Riehl, W. Windelband*

und mit Unterstützung der „Kantgesellschaft“

herausgegeben von

Prof. Dr. Hans Vaihinger und Prof. Dr. Bruno Bauch

in Halle

in Jena.

Die „Kantstudien“ erscheinen in zwanglosen Heften, welche zu Bänden zusammengefasst werden. Der Preis des Bandes von ungefähr 30 Bogen oder ca. 500 Seiten in 8^o beträgt Mk. 12.—.

Die Kantstudien haben in ihren bis jetzt erschienenen achtzehn Bänden eine grosse Fülle von Beiträgen gebracht. Unter den hauptsächlichsten Mitarbeitern erwähnen wir E. Adickes, Busse, Cassirer, Cohen, Dilthey, Eucken, Ewald, Höffding, Höfler, E. König, Kühnemann, O. Külpe, Lasswitz, Liebmann, Meinong, Natorp, Paulsen, Reicke, Rickert, Riehl, Simmel, A. Stadler, Staudinger, Tocco, Troeltsch, K. Vorländer, Windelband, Th. Ziegler u. v. a.

Als Supplemente zu den Kantstudien erscheinen vom XI. Bande ab je 3—5 „Ergänzungshefte“, deren jedes eine grössere abgeschlossene Abhandlung enthält. Die Abonnenten der „Kantstudien“ können diese „Ergänzungshefte“ zu einem um ca. 25% ermässigten Preise beziehen. Ein spezielles Verzeichnis der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte (33 Nummern) ist von der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung entweder direkt oder durch Vermittlung jeder Sortimentsbuchhandlung zu beziehen.

Alle grösseren Buchhandlungen nehmen Bestellungen auf die Zeitschrift an und können das neueste Heft zur Ansicht vorlegen.

Berlin W. 35, Derfflingerstr. 19a.

Im Sommer 1914.

Reuther & Reichard.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“

erhalten die „Kantstudien“, sowie die „Ergänzungshefte“ derselben gratis. Die Satzungen der „Kantgesellschaft“ (Geschäftsführer Prof. Dr. Vaihinger in Halle a. S.) sind gratis zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W 15, Fasanenstrasse 48, an den auch Beitrittserklärungen zu richten sind.
